

Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay

Buen Vivir as an integral political proposal: Dimensions of Sumak Kawsay

Philipp Altmann*

Resumen

El *Sumak Kawsay* o Buen Vivir ha recibido mucha atención desde su integración en la Constitución ecuatoriana del 2008 y –como *Suma Qamaña*– en la boliviana del 2009. En este contexto ha sido entendido como una alternativa a las concepciones capitalistas del desarrollo como crecimiento. Así adquirió un rol de alternativa semi-utópica dentro de un discurso de “la izquierda ecologista” que se interesa más en buscar conexiones y tradiciones de este concepto para difundirlo que en una descripción concreta. No obstante, tanto en la definición del movimiento indígena ecuatoriano –actor que introdujo este concepto en el Ecuador–, como en la del gobierno de este país, el Buen Vivir tiene una serie de dimensiones más o menos concretas que pueden permitir una idea de cómo sería la construcción de una sociedad o de un Estado del Buen Vivir.

Este texto pretende precisar las posibles dimensiones de este concepto en la definición del movimiento indígena y la del Gobierno ecuatoriano mediante un análisis discursivo de las diferentes publicaciones. La comparación de las diferentes interpretaciones del Buen Vivir, concretizado en determinadas dimensiones, puede ser un primer paso para elaborar la base conceptual para una definición del Buen Vivir apto para la aplicación práctica.

Palabras claves: Sumak Kawsay, Buen Vivir, Movimiento Indígena, Decolonialidad, SENPLADES.

Abstract

Sumak Kawsay, *Buen Vivir* or the Good Life has received much attention since its integration into the Ecuadorian constitution of 2008 and –as *Suma Qamaña*– into the Bolivian one of 2009. In this context, it has been understood as an alternative to the capitalist conceptions of development as growth. By this, it acquired a role of semi-utopic alternative within a discourse of the ecologist left that is more interested in looking for connections and traditions of this concept in order to disseminate it than in a concrete description. Nevertheless, both in the definition of the indigenous movement –the actor that introduced this concept in Ecuador– and in that of the government, the Good Life has a series of dimensions that can allow an idea of how the construction of a society or a state of Good Life would be.

This text will specify the possible dimensions of this concept in the definition of the indigenous movement and the Ecuadorian government through a discourse analysis of the different publications. The comparison of the interpretations of the Good Life through certain dimensions can be a first step for the elaboration of the conceptual basis for a definition suited for practical application.

Keys words: Sumak Kawsay, Good Life, Indigenous Movement, Decoloniality, SENPLADES.

* Doctor (PhD) en Sociología por la Universidad Libre de Berlín con un trabajo sobre el movimiento indígena del Ecuador, Magister Artium en Sociología, Antropología Cultural y Filología Hispana por la Universidad de Tréveris. Profesor de Teoría Sociológica en la Universidad Central del Ecuador. E-mail: philippaltmann@gmx.de

Introducción

La Constitución Ecuatoriana del 2008 y la Boliviana del 2009 y los debates en su entorno introdujeron el concepto de Buen Vivir o Vivir Bien (*Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, respectivamente) en el discurso internacional sobre alternativas al desarrollo y crecimiento del tipo occidental. En ambas constituciones, el Estado se compromete con el Buen Vivir o Vivir Bien como principio central de su política –no obstante, el alcance concreto del concepto en ambos casos está limitado–. Mientras que el discurso estatal en Ecuador está enmarcado en esta definición reducida del Buen Vivir, organizaciones de la sociedad civil, sobre todo, el movimiento indígena, actor central en la introducción del nuevo concepto, combaten el poder de definición del gobierno sobre el concepto. Para ellos, el Buen Vivir como *Sumak Kawsay* es la propuesta de un Estado y una sociedad fundamentalmente diferentes.

Dado que el *Sumak Kawsay* es asociado con una economía que va más allá del crecimiento y la ganancia, y busca establecer y mantener la armonía, es entendido como una propuesta sobre todo económica. El presente texto va a analizar al *Sumak Kawsay* como propuesta económica, política y cultural múltiple, elaborada por diferentes actores sociales con diversos intereses. Para hacer esto, se parte de una breve historia del desarrollo del concepto de Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Primero se analiza al *Sumak Kawsay* dentro del discurso del movimiento indígena ecuatoriano, en base a una serie de dimensiones que –con la correspondiente elaboración– pueden ser base para mediciones o críticas de acciones políticas. Después, se presenta la concepción estatal del Buen Vivir, centrándose en los Planes de Desarrollo de la Secretaría Nacional de Planificación SENPLADES y sus objetivos de desarrollo, concluyendo con una comparación entre estas dos perspectivas a partir de las dimensiones presentadas. La base metodológica del presente texto es un análisis de discurso centrado en los conceptos. Entendiendo conceptos políticos centrales en el sentido de la historia conceptual de Reinhart Koselleck (2011) como puntos nodales en el discurso, este método permite enfocarse en elementos que se pueden aislar metodológicamente y estudiar sus cambios de una manera sistemática en relación con su entorno discursivo. Para una discusión a fondo, véase Altmann (2015).

Mediante un acercamiento holístico al concepto político de *Sumak Kawsay*¹, se van a derivar dimensiones centrales que representan a este concepto en el pensamiento del movimiento indígena y en algunas instituciones del Estado ecuatoriano.

1 Una primera categorización sistemática de los “Buen Vivires” se puede encontrar en Hidalgo-Capitán and Cubillo-Guevara (2014, 27) quienes hablan de tres corrientes: una socialista y estadista, una ecologista y post-desarrollista y una indigenista y pachamamista. Mientras que no se seguirá a los nombres de las categorías, este texto se enfocará en el gobierno de Correa y el movimiento indígena.

Introducción del *Sumak Kawsay* como concepto político

El concepto político del Buen Vivir aparece en el año 2000 en Bolivia². En el contexto de una serie de eventos destinados hacia el análisis de los elementos culturales de la pobreza bajo el título de Diálogo Nacional 2000, la agencia alemana de cooperación al desarrollo GTZ organiza unos seminarios que llevan el nombre de *Suma Qamaña*. A continuación, la GTZ, en conjunto con la Federación de Asociaciones Municipales, se dedica a producir una serie de publicaciones sobre el Buen Vivir o “Suma Qamaña, Ñande Reko, Suma Kawsay, la Vida Buena municipal” (Medina 2011) como una alternativa al concepto de desarrollo. Así se introduce al Buen Vivir indígena como opuesto a la buena vida occidental (GTZ 2002, 22-23), entendiéndolo como un concepto de “calidad de vida” (GTZ 2002, 24). En este momento, la GTZ llega a una definición provisional: ellos deducen que el Buen Vivir significa “vivir austeramente en armonía y equilibrio consigo mismo, con la comunidad y con el cosmos” (GTZ 2002, 24).

Esta introducción del concepto de Buen Vivir parte “de una manifestación o discurso culturalista de la élite intelectual aymara, formada en una tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica” (Uzeda s.f., 2). Una élite que se manifiesta en personas como Javier Medina y Simón Yampara (Spedding, en: Uzeda s.f., 1-2) que tienen un trasfondo político en el katarismo y/o indianismo. El concepto del Buen Vivir como tal no tiene antecedente histórico, “no está labrado en las piedras del Tiwanaku ni es parte del lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades aymaras” (Uzeda s.f., 20). Más bien, se trata de “una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI (que no dejan de ser indígenas). [...] [U]na recreación o innovación cultural no deja de ser indígena” (Uzeda s.f., 20).

A partir del mismo año 2000, el Buen Vivir es importado en el contexto ecuatoriano por el kichwa amazónico y periodista Carlos Viteri Gualinga³ quien define al Buen Vivir en el contexto de un proyecto de investigación sobre visiones de desarrollo (allí todavía como “‘alli káusai’ o ‘súmac káusai’” (Viteri 2002, 1)) como alternativa a la visión occidental de desarrollo. Describe sus resultados en un texto que circuló desde el 2000 y es publicado por primera vez en el 2002. Solo algunos meses más tarde, el economista mestizo Alberto Acosta se refiere al texto de Vite-

2 Tiene una pre-historia en los noventa en el Ecuador durante la cual no logra convertirse en un concepto político público en el sentido de un concepto discutido o al menos conocido en toda la sociedad. Lo mismo aplica para los antecedentes antropológicos. Un buen resumen que incluye a todas las fuentes se encuentra en Cubillo-Guevara/Hidalgo-Capitán (2015).

3 Carlos Viteri trabajó desde 2003 para una serie de instituciones de desarrollo internacionales y nacionales, y está cercano al gobierno de Rafael Correa (Cubillo-Guevara/Hidalgo-Capitán 2015, 314-15).

ri y al concepto de Buen Vivir como “posible alternativa al desarrollo capitalista” (Acosta 2002, 46).

En octubre de 2003, el concepto del Buen Vivir es integrado en el discurso del movimiento indígena. En este mes, la organización local Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku, una filial de la CONAIE⁴, publica cuando la presidia Marlon Santi un manifiesto para defender su territorio contra la explotación petrolera. Este manifiesto es intitulado “Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka” / “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro” (Sarayaku 2003). De ahí, el Buen Vivir es retomado varias veces en publicaciones en el entorno del movimiento indígena (por ejemplo en UIAW 2004), pero sin llegar a establecerse como concepto central del discurso de este movimiento.

Con el surgimiento de Alianza PAÍS a partir del 2006 el concepto del Buen Vivir experimenta una amplia difusión. Desde este momento, todos los programas de gobierno elaborados por el movimiento político se refieren al Buen Vivir como modelo. No obstante, la completa introducción al discurso político del Ecuador y del movimiento indígena solo se da en el contexto de la Constituyente 2007/2008 cuando el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* se establece como ideal de convivencia.

El *Sumak Kawsay* según el Movimiento Indígena

El concepto del *Sumak Kawsay* es múltiple, también debido a la considerable diversidad de contextos en que surgió. El Buen Vivir, o mejor, “la vida en plenitud” (Sarayaku 2003, 10), se ubica como concepto político dentro del discurso general del movimiento indígena. Por lo tanto, tiene conexiones con los otros conceptos de este discurso, como la plurinacionalidad y la interculturalidad, además tiene antecedentes discursivos (usos y descripciones) que hoy en día son asociados con el Buen Vivir, y que se formaron en una época en que no existía el concepto como tal. La idea central, la relación armónica y recíproca entre “Hombre-Naturaleza-Sociedad” (CONAIE 1994, 11) que garantiza “la vida de todos los seres” (CONAIE 2001, 3) ya se hizo visible en los proyectos políticos, los documentos más importantes de la CONAIE. Esta misma idea está presente en el pensamiento del movimiento indígena desde 1980. Por ejemplo Nina Pacari, lidereza histórica del movimiento, habla en un texto temprano de “la relación armónica de la PACHAMAMA-ALL-PAMAMA-RUNA (Universo-tierra-hombre), que resume la cosmovisión ideológica y cultural” (Pacari 1984, 115) de los pueblos indígenas.

4 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, es la organización indígena más grande del país.

a. El *Sumak Kawsay* en la economía

El *Sumak Kawsay* en cuanto concepto económico parte de una cosmovisión diferente y por lo tanto rompe necesariamente con las ideas centrales de la economía actual. El “Alli Káusai” tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes” (Viteri 2002, 1-2). Por esto, “no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo” (Viteri 2002, 1-2). Más bien, el *Sumak Kawsay* se refiere a determinadas actitudes e ideas que se dejan expresar en dimensiones.

1. El *Sumak Kawsay* significa no usar más de lo necesario para vivir. De esta forma, tanto la naturaleza, como la sociedad, la comunidad y el individuo tienen tiempo y espacio para regenerarse.

59

Este principio está explicitado en el texto de Sarayaku de 2003. Con referencias espirituales e históricas, esta organización explica su visión de una convivencia buena:

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del *Ukupacha* y el *Kaypacha*. [...] Así, había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. *Mushuk Allpa*, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del *Sumak Kawsay* (Sarayaku 2003, 3).

Por lo tanto, los humanos deben integrarse en los procesos de renovación y no obstaculizarlos por la sobreexplotación, el mal uso o el despilfarro. La idea de la relacionalidad se extiende a cualquier actividad –lo que un individuo hace, tiene repercusiones en su entorno, sea este humano, natural o sobrenatural–.

2. El *Sumak Kawsay* involucra adaptarse al entorno, aprovechando y aplicando las enseñanzas de los antepasados.

La vida en un territorio dado no solo cambia al territorio, sino también al grupo humano que vive en este territorio. El territorio se convierte no solo en la base para la reproducción y supervivencia del grupo (Pacari 1984, 122), sino en parte de la cultura e identidad del grupo en cuestión, transmitido por estructuras culturales propias.

Esta convivencia, y armonía nos enseñó a entender las múltiples dimensiones que componen la *Sumak Allpa*. El *muskuy* (conocimiento y comprensión) nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva, y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados Tayak Runa (Sarayaku 2003, 3-4).

Por esto no puede sorprender que en la propuesta de Sarayaku, el fortalecimiento de las estructuras propias sea central. Así quieren trabajar para el “apuntalamiento de nuestra economía y aprovechamiento equilibrado de nuestra selva [y dar] impulso a nuestras propuestas educativas, de salud, transporte y energías alternativas” (Sarayaku 2003, 1). También Viteri se refiere al rol del conocimiento para una vida adecuada y adaptada al entorno:

El rigor del Alli Káusai se sustenta en el conocimiento, que es la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades. Aquello supone el desarrollo de sistemas productivos coherentemente adaptados a las condiciones del entorno (Viteri 2002, 2).

3. El *Sumak Kawsay* es una propuesta post-capitalista que busca poner a la economía al servicio de la humanidad.

El *Sumak Kawsay*, como el movimiento indígena lo propone, quiere romper con la lógica de acumulación y ganancia, convirtiendo a la economía no en dueño, sino en servidor de los seres humanos y de la naturaleza. “El objetivo y los principios de la economía no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el ‘vivir bien’ el ‘sumak kawsay’. La economía es solo una herramienta al servicio de la comunidad” (CONAIE 2007, 7). Por lo tanto, quiere “superar el modelo económico neoliberal que lo ha privatizado, debilitado y utilizado para el beneficio de ínfimas minorías” (CONAIE 2007, 9). Para hacer esto, es necesario una reestructuración completa de sociedad y Estado como las propuestas de Plurinacionalidad e Interculturalidad establecen (CONAIE 2007, 10).

4. *Sumak Kawsay* significa reciprocidad

La propuesta de un “modelo económico de vida basado en el Sumak Kawsay” (CONAIE 2011, 7) elaborada por la CONAIE se basa en la reciprocidad. Se trata de una “economía solidaria” (CONAIE 2011, 28) que

debe estar basada en principios ancestrales como el ‘sumak kawsay’ que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga, el *randy randy*, el *cambia mano* o *maki mañachi*. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía (CONAIE 2007, 21).

La solidaridad y reciprocidad local y comunitaria y su aplicación a otros ámbitos son entonces elementos claves del *Sumak Kawsay*. La referencia a las tradiciones indígenas no solo ofrece mecanismos concretos que en alguna medida ya están presentes en la sociedad mestiza del Ecuador, sino que pueden servir de base para una abstracción y aplicación a un nivel meta-comunitario solucionando los visibles ‘problemas de escala’ que surgen cuando se trabaja con un concepto local, comunitario o ‘micro’.

b. El *Sumak Kawsay* como concepto decolonial

El *Sumak Kawsay* se refiere a mucho más que al ámbito de la economía. Dado que la percepción de esta última como actividad social separada de las demás es de desarrollo reciente, la introducción de este concepto pone en cuestión no solo las ciencias sociales contemporáneas (véase: Gulbenkian Commission, 1996) sino la separación de sociedad y economía desde una visión eurocéntrica como tal.

Partiendo de una visión del mundo marcada por la relacionalidad de “lo material con lo espiritual” (Viteri 2002, 3), el concepto de desarrollo no puede tener sentido. En la cosmovisión indígena que estudió Viteri más bien

existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’, que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el *runa shimi* (quichua) se define como el ‘*alli kausai*’ o ‘*súmac kausai*’ (Viteri 2002, 1).

Esta visión holística incluye también “el conocimiento, los códigos de conducta éticos y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro” (Viteri 2002, 1), es decir, también a nivel de la vida cotidiana pone en cuestión la manera occidental de ver al mundo. En esto

es posible construir el buen vivir recreando los propios paradigmas, inclusive adoptando dinámicas económicas y conocimientos exógenos y adaptándolos a las exigencias y realidades actuales y futuras, sin sacrificar las bases locales de subsistencia

y al contrario optimizando su manejo, y fortaleciendo las capacidades autónomas e interdependientes de resolución de las necesidades (Viteri 2002, 5).

Es por esto que el *Sumak Kawsay* en el Ecuador forma parte de “la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial” (CONAIE 2007, 1), un proyecto contrapuesto a la colonialidad del poder (Acosta 2010, 13), o sea, la combinación entre clasismo, racismo y eurocentrismo formada en América Latina. El *Sumak Kawsay* se conecta a los saberes otros, alternativos que surgen de la resistencia a esta colonialidad. Es por esto que “no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas...” (Acosta 2010, 13).

Para el movimiento indígena ecuatoriano, el *Sumak Kawsay* queda profundamente interrelacionado con otros conceptos de su discurso que igualmente apuntan hacia una lucha decolonial, hacia la construcción de alternativas al modelo capitalista eurocéntrico hegemónico.

c. El *Sumak Kawsay* intercultural

El concepto del *Sumak Kawsay* pone en cuestión la epistemología occidental, es decir, la manera de construir saberes y conocimientos definida como eurocéntrica. El Buen Vivir “se sustenta en el conocimiento, que es la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades” (Viteri 2002, 2). Según Viteri, el conocimiento es algo espiritual que crea igualdad entre las personas. Por lo tanto, la transmisión del Buen Vivir es de gran importancia. Su “mediador constituye la persona sabia (yachac en runa shimi). La práctica social de esta visión sobre la vida y el cosmos, resulta fundamental en la dinámica de la construcción del Alli Káusai” (Viteri 2002, 3). Este aspecto del *Sumak Kawsay* es extendido en el texto de Sarayaku ya citado. Después de detallar el sistema espiritual y los dioses, resalta:

Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del *Sumak Kawsay*. [...] Esta convivencia, y armonía nos enseñó a entender las múltiples dimensiones que componen la *Sumak Allpa*. El *muskuy* (conocimiento y comprensión) nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva (Sarayaku 2003, 3-4).

Esta idea del *Sumak Kawsay* como saber y conocimiento tradicional y alternativo al occidental es retomada por la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), fundada en el 2004 y clausurada a fines de 2013 por supuestas deficiencias académicas. Es allí donde resalta el aspecto intercultural del Buen Vivir. En un libro en ocasión de la apertura de la Universidad, la UIAW explica su modelo educativo:

La Universidad Intercultural Amawtay Wasi se inscribe en la perspectiva de un paradigma intercultural, donde la educación es asumida como una responsabilidad compartida por el conjunto de actores sociales de las diversas culturas que intervienen en el proceso de la transformación y gestión del desarrollo humano local, nacional e internacional, a fin de lograr un adecuado ‘bien vivir’ para las actuales y futuras generaciones (UIAW 2004, 168).

63

Con esto, no solo establece al Buen Vivir como finalidad de su modelo educativo, sino lo inscribe en un panorama intercultural, definido por el contacto y la interrelación productiva entre diferentes culturas. De la perspectiva de la UIAW, el *Sumak Kawsay* necesariamente es una empresa intercultural:

La educación en esta visión [de la interrelación de diferentes visiones del mundo, P.A.] está pensada como aprendizaje para lograr la relacionalidad, la vivencia simbolizada, el lenguaje simbólico, como una manera entre otras de caminar hacia la sabiduría, de acercarse a la comprensión del ‘bien vivir’ (UIAW 2004, 172-173).

Basado en la interpretación de la interculturalidad que la CONAIE ofrece, “la valoración de toda forma de expresión cultural, de conocimiento y espiritualidad” (CONAIE 2007, 10) es una precondition básica para el Buen Vivir. Por lo tanto, llegamos a otra dimensión del *Sumak Kawsay*:

5. El *Sumak Kawsay* es la revaloración y reapropiación de saberes y conocimientos tradicionales en un ambiente de interculturalidad y respeto mutuo.

d. El *Sumak Kawsay* plurinacional

Desde su introducción en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano, el *Sumak Kawsay* está estrechamente relacionado con el concepto de la plurinacionalidad. Ya en el texto de Sarayaku hay la referencia a una “Contribución a la construcción de un Estado Plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al

pueblo” (Sarayaku 2003, 1), acompañado de demandas de autonomía. La demanda de una reconstrucción plurinacional comienza en los años 80 con la lucha por la autodeterminación y la autonomía de los pueblos indígenas. Refiriéndose al concepto de nacionalidades, Nina Pacari demanda en un texto de 1984 “la creación de un Estado verdaderamente multinacional y pluricultural en el cual cada nacionalidad tenga derecho a la autodeterminación y a la libre elección de alternativas sociales, políticas y culturales” (Pacari 1984, 119). Este sistema prevé no solo el reconocimiento de las nacionalidades indígenas como tales, sino también de sus territorios que pueden manejar de forma autónoma y según sus costumbres (Pacari 1984, 122). La idea de nacionalidades indígenas que viven en sus territorios de forma autodeterminada y autónoma rápidamente se extendió. Alrededor de 1986, la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE)⁵ la retoma en un texto amplio. Allí se entiende las luchas indígenas como “luchas de defensa del territorio, de supervivencia del grupo; luchas por la independencia socio-cultural y organizativa” (UNAE s.f., 22). Aparecen las nacionalidades indígenas como algo que

conlleva especificaciones concretas de organización de vida y de destino; especificaciones en el modo de producción y en las manifestaciones socio-culturales, nacidas y desarrolladas en un territorio históricamente unido a la razón de ser de ese pueblo, en el que tanto la territorialidad, el origen del hombre, el desarrollo histórico como su fin se manifiestan dentro de una cultura, de un saber y cosmovisión única (UNAE s.f., 47).

Por lo tanto, es necesario un régimen de autonomías territoriales dentro de un Estado pluralista (UNAE s.f., 43).

Pero más allá de los detalles de las autonomías que quieren las organizaciones indígenas, nos interesa aquí cómo serían manejadas a nivel local, y con esto, qué relación tienen con el *Sumak Kawsay*. Es de gran relevancia la reconstrucción de la comunidad tradicional que es una parte de las demandas de autonomía. Pacari ofrece el sistema más elaborado. Para ella, la nacionalidad Kichwa es definida por la interrelación entre *Ayllu* (familia), *Llacta Ayllu* (comunidad ampliada) y *Mama Ayllu* (pueblo). La nacionalidad Kichwa sería en este sistema la *Mama Ayllu*, definida por “una lengua común, una cultura común, un territorio común y vínculos económicos comunes” (Pacari 1984, 115). El trasfondo de la cultura kichwa en este caso es una serie de estructuras que hoy día son asociados con el *Sumak Kawsay*:

5 Hoy día se llama Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, FCUNAE.

La superestructura ideológica expresa la relación armónica de la PACHAMA-ALLPAMAMA-RUNA (Universo-tierra-hombre), que resume la cosmovisión ideológica y cultural. Este mismo principio de relación armónica se manifiesta en la legislación: AYLLU CAMACHIC (Normas familiares); LLACTA CAMACHIC (Normas sociales); y, MAMA AYLLU CAMACHIC (Normas jurídicas de todo el pueblo). “Esta concordancia se expresa también en nuestros preceptos morales como: AMA QUILLA, AMA LLULLA, AMA SHUA (No seas perezoso, no mientas, no robes) que surgieron como normas de comportamiento reconocidas y aceptadas por todo el pueblo y así se conservan hasta la actualidad entre todos nosotros” (Pacari 1984, 115).

Estas visiones se pudieron establecer en el discurso del movimiento indígena. 20 años más tarde, la UIAW ofrece un entendimiento actualizado de la relacionalidad múltiple de los pueblos indígenas:

Las nacionalidades indígenas, se definen como entidades históricas y políticas que constituyen el Estado ecuatoriano, que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia, que viven en un territorio determinado, mediante sus propias instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia. Los pueblos indígenas, por su parte, están caracterizados como colectividades originarias, conformados por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, política y legal. Finalmente, las comunidades indígenas, son consideradas como entidades colectivas agrupadas en familias, de relación sanguínea o afinidad, asentadas en un territorio determinado, que se auto-identifican o pertenecen a un pueblo o nacionalidad, que basan su modo de vida en la práctica colectiva de reciprocidad, solidaridad e igualdad, que tienen un sistema de organización político, administrativo, económico, espiritual y cultural (UIAW 2004, 151-152).

Asimismo adquiere un rol especial la tierra en cuanto territorio de las nacionalidades indígenas. Como territorio rompe con la lógica capitalista de producción y extiende su sentido a través de diferentes ámbitos, volviéndose base central para la reproducción múltiple del pueblo o de la nacionalidad que lo habita.

La tierra para el nativo no significa el lote que la ley le puede asignar, o el patrimonio familiar. [...] La tierra significa un lugar determinado donde vive y donde encuentra la razón de su existencia. Su concepto de tierra es el de un territorio, una patria extensa en la que se moviliza libremente en relación con los otros miembros del grupo. Un territorio cuyo concepto lo integra primor-

dialmente el bosque (*sacha pacha*). En el *sacha pacha* (bosque) está todo, incluso, como un elemento más, la tierra (*allpa*). El *sacha pacha* (el bosque) es un territorio extenso que se ha mantenido, que se ha defendido para el grupo y en el que se encuentran libremente y vagando en toda su amplitud, más que las cenizas y huesos de sus antepasados, sus almas, las fuerzas y espíritus que rigen su vida y su destino (UNAE s.f., 34).

El rol del territorio y de la posibilidad de manejarlo autónomamente no solo tiene una posición central en la propuesta de la plurinacionalidad, sino que influye mucho en el concepto de *Sumak Kawsay*. Es por esto que cuando Sarayaku introduce a este concepto en el discurso del movimiento indígena, destaca las relaciones con la plurinacionalidad (Sarayaku 2003, 1) y desarrolla una propuesta detallada a un sistema de autonomías. Pero su demanda va más allá de declaraciones teóricas. Ellos exigen

[l]a declaratoria de nuestro territorio ancestral como zona de interés biológico, cultural e histórico para el país y la humanidad, donde se ejecute de inicio, un Plan de Vida para los próximos 25 años, diseñado, concebido, discutido y aprobado por nuestras familias, asambleas y autoridades (Sarayaku 2003, 26).

En esta zona tendrían derechos de autodeterminación amplia, incluyendo “competencias en materia ambiental y turística, y los recursos respectivos” (Sarayaku 2003, 27). Dentro de este plan proponen

la zonificación económica y ecológica de nuestro territorio, basados en sus características ecológicas de bosques, hábitat de fauna y en las prácticas de uso y manejo ancestralmente existentes dentro de nuestro pueblo, y considerando igualmente, las necesidades y prioridades económicas de nuestra familia. Planteamos al menos la identificación de tres tipos fundamentales de zonas: zonas sagradas y de máxima reserva o conservación, excluidas a perpetuidad de cualquier intervención o práctica extractiva; zonas de producción en base a los principios del Mushuk Allpa, que incluya nuestros tambus, purun y purinas, así como zonas de recreación y desarrollo de actividades turísticas (Sarayaku 2003, 26-27).

De esto se puede derivar otra dimensión:

6. El *Sumak Kawsay* es necesariamente local y comunitario⁶, profundamente arraigado en las costumbres de los pueblos que lo practican. Por eso necesita un régimen autonómico para poder desarrollarse.

6 Arturo Escobar (2010) desarrolla un argumento semejante, asociando al *Sumak Kawsay* a lo que él llama “politics of place”.

Así también se explica el fortalecimiento del Estado y de la sociedad que busca la plurinacionalidad (CONAIE 2007, 5), “mediante la consolidación de la *unidad en la diversidad*, destruyendo de este modo el racismo y el regionalismo” (CONAIE 2007, 10). Por lo tanto, “el *Estado Plurinacional* es [...] un modelo de organización política para la *descolonización* de nuestras nacionalidades y pueblos” (CONAIE 2007, 9). No es posible separar el *Sumak Kawsay* de la Plurinacionalidad o de los elementos del discurso del movimiento indígena. Se trata de un discurso coherente e interrelacionado en sí. A lo mejor, el Sumak Kawsay es el fin a cual quieren llegar mediante el Estado plurinacional y la sociedad intercultural.

El movimiento indígena se autoconvoca para discutir, proponer y delinear acciones que permitan a la sociedad ecuatoriana contar con una alternativa, que incluya el respeto por los derechos colectivos, economía solidaria, defensa de la pachamama, inclusión y el respeto en las políticas públicas de la interculturalidad y la plurinacionalidad, hacia la construcción del verdadero Sumak Kawsay (CONAIE 2011, 28).

El Buen Vivir del Estado⁷

Desde la Constitución del 2008, el Buen Vivir es un objetivo central del Estado ecuatoriano. El concepto y sus elementos se encuentran “en 99 artículos específicos de la Constitución” (Acosta 2010, 6), además “aparece en repetidas ocasiones el Buen Vivir conceptualizando la sociedad que se quiere construir” (Acosta 2010, 6). En su programa de gobierno actual, Alianza PAÍS detalla más su entendimiento del Buen Vivir y cómo piensa aplicarlo. Para ellos, su proyecto de “socialismo del Buen Vivir se identifica con la consecución del bien común y la felicidad de cada uno” (Alianza PAÍS 2012, 36). Al mismo tiempo, “se identifica con la realización de las facultades de cada uno, la reproducción indefinida de las culturas humanas y la armonía con la naturaleza” (Alianza PAÍS 2012, 45). El centro del Ecuador del Buen Vivir es “el ser humano, la vida y la naturaleza” (Alianza PAÍS 2012, 18). El programa también detalla cómo se quiere llegar a esto:

Las bases del régimen del Buen Vivir se sustentan en cuatro ejes: la desmercantilización del bienestar; la universalidad de los derechos sociales; la recuperación del vínculo entre el ámbito social y el económico; y la corresponsabilidad social, familiar y personal sobre el bienestar (Alianza PAÍS 2012, 117).

7 Para profundizar esta parte, se remite al excelente estudio de Caria y Domínguez (2016).

A cargo de implementar los cambios necesarios para llegar a una sociedad del Buen Vivir está la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades) que en su actual Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017 define qué entiende como Buen Vivir y desarrolla unas medidas para lograr los cambios necesarios para una sociedad del Buen Vivir. Para esta institución, “el Buen Vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito” (Senplades 2013, 14). Dado el carácter institucional de la Senplades, no sorprende que desde su visión, la mejor manera de implementar al Buen Vivir sea mediante la planificación. Aquí, el Buen Vivir “va más allá del concepto de desarrollo [...], pues está asociado a una noción más amplia de progreso” (Senplades 2013, 16). Esto no significa que lleguen a rechazar el crecimiento, más bien se trata de analizar cómo se da. “El crecimiento económico es deseable en una sociedad, pero también importan sus pautas distributivas y redistributivas” (Senplades 2013, 16). El Plan de Desarrollo está inscrito en un proyecto de transformación mucho más amplio:

El Plan es un conjunto de objetivos que expresan la voluntad de continuar con la transformación histórica del Ecuador. Sus objetivos son: Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad. Mejorar la calidad de vida de la población. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad. Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad territorial y global. Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible. Garantizar el trabajo digno en todas sus formas. Impulsar la transformación de la matriz productiva. Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica. Garantizar la soberanía y la paz, profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana (Senplades 2013, 17-18).

Al mismo tiempo quiere cambiar la manera de pensar de la población, “[e]l Buen Vivir significa [...] tener en el país una población con una gran dosis de autoestima y de confianza colectiva” (Senplades 2013, 18). En este sentido

El Sumak Kawsay fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes para la

construcción de su propio destino y felicidad. Se fundamenta en la equidad con respeto a la diversidad, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que la han originado. No se trata de volver a un pasado idealizado, sino de encarar los problemas de las sociedades contemporáneas con responsabilidad histórica. El Buen Vivir no postula el no desarrollo, sino que aporta a una visión distinta de la economía, la política, las relaciones sociales y la preservación de la vida en el planeta. El Buen Vivir promueve la búsqueda comunitaria y sustentable de la felicidad colectiva, y una mejora de la calidad de vida a partir de los valores (Senplades 2013, 23).

Para lograr esto, el Plan de Senplades propone “una perspectiva integradora, multidimensional y holística” (Senplades 2013, 29) que tiene seis dimensiones básicas:

1. *Diversificación productiva y seguridad económica.*
2. *Acceso universal a bienes superiores.*
3. *Equidad social.*
4. *Participación social.*
5. *Diversidad cultural.*
6. *Sostenibilidad.*

69

Estas dimensiones se expresan en doce objetivos concretos:

- **Objetivo 1:** “Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular”.
- **Objetivo 2:** “Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad”.
- **Objetivo 3:** “Mejorar la calidad de vida de la población”.
- **Objetivo 4:** “Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía”.
- **Objetivo 5:** “Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad”.
- **Objetivo 6:** “Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos”.
- **Objetivo 7:** “Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global”.
- **Objetivo 8:** “Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible”.
- **Objetivo 9:** “Garantizar el trabajo digno en todas sus formas”.
- **Objetivo 10:** “Impulsar la transformación de la matriz productiva”.

- **Objetivo 11:** “Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica”.
- **Objetivo 12:** “Garantizar la soberanía y la paz, y profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana” (Senplades 2013, 81-83).

Un sistema semejante ya estableció el Plan de Desarrollo anterior, con doce objetivos que solo en detalles difieren (Senplades 2009, 11-12).

En comparación con las seis dimensiones del *Sumak Kawsay* elaboradas a partir de las publicaciones del movimiento indígena, se puede notar importantes diferencias, que no siempre se deben al problema de escala que se da cuando una idea local se aplica a nivel nacional. Para facilitar la comparación, otra vez las dimensiones:

1. El *Sumak Kawsay* significa no usar más de lo necesario para vivir. De esta forma, tanto la naturaleza, como la sociedad, la comunidad y el individuo tienen tiempo y espacio para regenerarse.
2. El *Sumak Kawsay* involucra adaptarse al entorno, aprovechando y aplicando las enseñanzas de los antepasados.
3. El *Sumak Kawsay* es una propuesta post-capitalista que busca poner a la economía al servicio de la humanidad.
4. *Sumak Kawsay* significa reciprocidad.
5. El *Sumak Kawsay* es la revaloración y reappropriación de saberes y conocimientos tradicionales en un ambiente de interculturalidad y respeto mutuo.
6. El *Sumak Kawsay* es necesariamente local y comunitario, profundamente arraigado en las costumbres de los pueblos que lo practican. Por eso necesita un régimen autonómico para poder desarrollarse.

Los aspectos comunitarios, locales e identitarios del *Sumak Kawsay* no aparecen en el Plan de Senplades, tampoco la revaloración de los saberes tradicionales, la adaptación al entorno, la autonomía o la reciprocidad. Se trata, en efecto, de un lenguaje completamente diferente. Mientras la lógica del movimiento indígena es comunitaria, que parte de y se dirige a las comunidades indígenas, la lógica del Plan de Senplades es la del Estado. Entran conceptos de política internacional o de planificación económica que desde una perspectiva comunitaria no pueden tener sentido. Esto no significa que el Plan del Buen Vivir sea malo o no digno de implementar –sí significa– que el Buen Vivir del Estado es fundamentalmente diferente del *Sumak Kawsay* del movimiento indígena. De hecho,

[e]l Buen Vivir no es una originalidad ni una novelaría de la Constitución de Montecristi. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente indígenas, desde mucho antes de que acceda al poder político el presidente Rafael Correa (Acosta 2010, 7).

La falta del Estado de aceptar las demandas de pluralismo y autonomía necesariamente tenía que llevar a conflictos con el movimiento indígena. Como lo expresa Delfín Tenesaca, ex-presidente de ECUARUNARI: “Si no se cambia la estructura política colonialista, no hay ninguna transformación, no hay democracia” (Tenesaca 2010, 108-109). Explica más, acercándose al lenguaje del gobierno: “la Pachamama es la madre que amamanta a sus hijos; si esta madre que amamanta no está envenenada, no está saqueada, no está contaminada, es posible que, realmente, haya un socialismo” (Tenesaca 2010, 109).

Por esto, a partir de febrero del 2010, la relación entre la CONAIE y el gobierno empeoró hasta tal punto que la CONAIE declara: “Manifestamos que el gobierno de Rafael Correa es falso socialista traidor, populista, genocida, fascista a los principios del *sumak kawsay*, además encubre el colonialismo del siglo XXI” (CONAIE 2010, 2).

En el mismo texto vuelve a explicar su visión, que se organiza a partir del concepto de la Plurinacionalidad:

Construcción de la Plurinacionalidad, entendida como un modelo de organización político, económico y sociocultural y un sistema de gobierno que busca la justicia, la libertad, y el desarrollo equitativo del conjunto de la sociedad ecuatoriana y de todas sus regiones y culturas; busca la descolonización de nuestros pueblos y nacionalidades indígenas, del pueblo afro ecuatoriano y montubio, superando así el olvido, el empobrecimiento y la discriminación de las civilizaciones originarias (CONAIE 2010, 2).

Conclusión

Lo que en este texto se distinguió como *Sumak Kawsay* del movimiento indígena y Buen Vivir del gobierno ecuatoriano son dos interpretaciones del mismo concepto que se desarrollaron más o menos al mismo tiempo, pero en contextos políticos muy diferentes. Es también así que se puede explicar el apoyo inicial que el movimiento indígena dio al gobierno de Rafael Correa. El gobierno estaba usando los mismos conceptos con definiciones a primera vista similares, por lo tanto fue con-

siderado progresista desde la perspectiva del movimiento indígena. Aunque no sea representante de ellos, podría, en un primer momento, ser un paso hacia un Estado plurinacional que permita el *Sumak Kawsay*. Por diferentes razones, este apoyo se terminó en los años 2009 y 2010.

Más allá de los conflictos concretos que se basan en leyes adversas a los intereses de las organizaciones indígenas, la lucha discursiva sobre el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir se basa en un profundo desencuentro en la definición de este concepto. Mientras para el movimiento indígena, el *Sumak Kawsay* está inscrito en un discurso decolonial que se desarrolló alrededor de conceptos como la Plurinacionalidad y la Interculturalidad, el gobierno ecuatoriano entiende al Buen Vivir como una alternativa al capitalismo, sobre todo en su formación neoliberal. Por esto, la definición gubernamental del Buen Vivir tiene un alcance menor a lo que el movimiento indígena entiende como *Sumak Kawsay*. El Buen Vivir no logra sobrepasar en su práctica a un reformismo eco-socialdemócrata, un intento de aumentar la participación social y política y reducir la explotación de la naturaleza. El *Sumak Kawsay* es, mientras tanto, una propuesta fundamentalmente alternativa que –dentro del discurso plurinacional e intercultural– busca “cambiar las estructuras sociales y a cambiarlas en profundidad” (Pacari 1984, 121).

Bibliografía

- Acosta, Alberto. 2002. “En la encrucijada de la globalización: algunas reflexiones desde el ámbito local, nacional y global”. *Ecuador Debate* 55: 37-55.
- Acosta, Alberto. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Policy Paper 9. Quito: FES-ILDIS.
- Alianza PAÍS. 2006. *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2007-2011*. s.l.: s.ed.
- Alianza PAÍS. 2012. *Plan de Gobierno de Alianza PAÍS 2013-2017*. s.l.: s.ed.
- Altmann, Philipp. 2015. “Studying Discourse Innovations: The Case of the Indigenous Movement in Ecuador”. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 40 (3): 161-184. doi: 10.12759/hsr.40.2015.3.161-184.
- Caria, Sara y Rafael Domínguez. 2016. “Ecuador’s Buen vivir. A New Ideology for Development”. *Latin American Perspectives* 206 (43,1): 18-33. doi: 10.1177/0094582X15611126.
- CONAIE. 1994. *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- CONAIE. 2001. *Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*. Vista 12 septiembre de 2010 en <http://www.conaie.org/congresos-de-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-del-ecuador>.

- CONAIE. 2007. *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito: CONAIE.
- CONAIE. 2010. *Declaración al pie de taita Imbabura y mama Cotacachi Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador frente a la Cumbre de los Presidentes del ALBA-TCP con 'autoridades indígenas y afrodescendientes'*. Vista el 28 diciembre de 2013 en <http://www.conaie.org/images/stories/pdfs/CONAIE.pdf>.
- CONAIE. 2011. *Informe del Gobierno de los pueblos y nacionalidades al IV. Congreso de la CONAIE. Enero 2008-Marzo 2011*. Vista el 15 agosto de 2011 en <http://www.movimientos.org/imagen/INFORME%20DEL%20GOBIERNO%20DE%20LA%20CONAIE%202011%20final.pdf>.
- Cubillo-Guevara, Ana y Antonio Hidalgo-Capitán. 2015. "El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano". *OBETS. Revista de Ciencias Sociales* 10 (2): 301-333. doi: 10.14198/OBETS2015.10.2.02
- Escobar, Arturo. 2010. "Latin America at a crossroads". *Cultural Studies* 24 (1): 1-65, doi: 10.1080/09502380903424208.
- GTZ (2002). *Cooperación con pueblos indígenas en América Latina. Taller, 28 al 30 de abril del 2002, Boquete, Panamá*. s.l.: GTZ.
- Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. 1996. *Open the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Hidalgo-Capitán, Antonio and Ana Cubillo-Guevara. 2014. "Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay". *Íconos* 48: 25-40.
- Koselleck, Reinhart. 2011. "Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe*". *Contributions to the History of Concepts* 6 (1): 1-37.
- Medina, Javier, ed. 2001. *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ.
- Medina, Javier. 2011. *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*. Visto el 15 marzo de 2012 en <http://www.politicasparabolivia.com/?p=385>.
- Pacari, Nina. 1984. "Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano". *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* VI (18ª): 113-123.
- Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku). 2003. *Boletín de Prensa. Sarayaku propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios*/"Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka"/ "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro". Vista el 20 noviembre de 2011 en <http://www.latautonomy.org/sarayaku.pdf>.

- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: Senplades.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. 2013. *Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Tenesaca, Delfín. 2010. “Pueblos indígenas: exclusión histórica, aportes civilizatorios y nuevo contexto constitucional”. En *Democracia, Participación y Socialismo. Bolivia, Ecuador, Venezuela*, editado por Miriam Lang y Alejandra Santillana, 107-110. Quito: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- UNAE. s.f. [ca. 1986]. *Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano. Reflexiones nacidas al interior de la U.N.A.E. (Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana)*. s.l.
- UIAW (Universidad Intercultural Amawtay Wasi). 2004. *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: UNESCO.
- Uzeda, Andrés. s.f.. *Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo*. Vista el 15 marzo de 2012 en <http://www.bibliocomunidad.com/web/libros/Suma%20Qama%-F1a,%20visiones%20ind%EDgenas%20y%20desarrollo.pdf>.
- Viteri, Carlos. 2002. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 1 (3): 1-6.